سنّت عرفانی یهود

مقدمه

یهودیت نه ذاتاً دینی عرفانی است و نه بر تجارب عرفانی روشنگر يك بنیادگذار، و تفاسیری که وی از دریافت هایش برای گروهی از مریدان ارائه می دهد مبتنی شده است. نبوت های یادشده در کتاب مقدس گرچه برای اشتباه شدن با تجارب عرفانی، و بهویژه نزد خود عارفان، از قابلیت کافی برخوردارند اما می توان نبوت را به نحوی متمایز از تجربه عرفانی نیز تعبیر کرد. تفاوت این دو را می توان این گونه بیان کرد: در عرفان آدمی احساس می کند که به سطحی از واقعیت که در ورای جهانِ آشکال و اشیای عادی قرار دارد گام می گذارد در حالی که در نبوت نبی می بیند که واقعیت بزرگ تری به سطح وقایع روزمره فرود می آید. ضوابط یهودیتِ حاخامی نگذاشته اند عرفان یهود بیش از اندازه در دنیای باطنی خویش فرو رود، اما همین ضوابط نیز ساخته و پرداخته نگرش ها و عقیده های آیین قبالا، آن گونه که از عرفان قرون وسطای یهودیان پیدا است، و نیز تعالیم اسرارآمیزی بوده است که غالباً با درك و عملِ عامّه یهودیان پیوند خورده اند.

منشأ و سیر تحولات عرفان یهود

اولین اشاراتی را که در مکتوبات حاخام ها به عرفان یهود رفته است می توان در مجموعه میشنا که در اواخر قرن دوم تدوین شده است یافت. میشنا چنین هشدار داده است:

> نمی توان ... مَعَسه برِشیت[1]]رازهای خلقت[را در آن واحد برای دو شاگرد تشریح نمود. اما معَسه مِرکاوا[2]]اسرار رویای یحزقل درباره ارابه خداوند[را برای يك شاگرد هم نمی توان باز گفت مگر آنکه وی خردمند باشد و با دانش خودش چیزی دریابد. برای کسی که در چهار چیز به تأمل می پردازد اگر به دنیا نیامده بود بهتر بود: بالا چه هست، پایین چه هست، قبلا چه و بعداً چه مقرر است.(1)

اگرچه عبارت میشنا موجز و رمزی است اما از یکی از تعالیم رسمی و رایج در مورد دو نظریه رمزی، «اسرار خلقت» و «اسرار ارابه» نشان دارد. نظریه اول را جز از طریق ارتباطی يك به يك میان استاد و شاگرد نمی توان آموخت. نظریه دوم عموماً قابل تعلیم نیست، مگر آنکه شاگرد با دارا بودن ارتباط بواسطه با تجارب عرفانی از خمیرمایه ای مستعد و مناسب برخوردار باشد. دنباله بیان میشنا: «بالا چه هست، پایین چه هست» و جز آن، احتمالا به همین دو نظریه رمزی اشاره دارد. از بحث های تلمود پیرامون این متن به دست می آید که سنّت مرکاوا متضمن مجموعه ای از روش ها و اعمال بود که از آن طریق عارف در فاصله میان دنیای آدمی و جهانِ ارابه خدا به کاوش می پرداخت تا به دیدن رویای خدای نشسته بر تخت پادشاهی آسمان نایل آید.

روشن نیست که آیا مخالفتی با الاهیاتِ مرکاوایی وجود داشته است یا که فقط معتقد بوده اند تعالیم رمزی ای از این دست می بایست مخصوص خود عارفان باقی بماند. اگرچه مستعدّان استثنا می شدند اما یقیناً شماری از هشدارها، و معروف ترینِ آنها که داستان چهار حکیم و سیر روحانی آنان است، برای مقابله با تفنّنورزی در مسائل عرفانی و اسرارآمیز صادر شده اند. حکایت حکیمانی که عازم گردشی عرفانی در بهشت شدند چنین است:

چهار تن داخل بهشت شدند: بن عزّای،[3] بن زوما،[4] اَحِر (اِلیشاع بن اَوُویا)،[5] و ربی عقیوا.[6] ربی عقیوا به آنان گفت: مواظبت کنید که وقتی به سنگ های مرمر ناب می رسید نگویید «آب، آب»، زیرا کتاب مقدس می گوید «آن که دروغ بر زبان می آورد پیش چشمم نخواهد ماند» (مزامیر 101). بن عزای خیره شد و مرد. بن زوما مات ماند و ذهنش پریشان شد. اَحِر گل و گیاه را از بین برد، اما ربی عقیوا سالم بیرون آمد.(2)

این قصه حاکی از وضعیت بی نهایت خطرخیز این امر است. در اینجا با نمونه ای نمادین روبه رو هستیم که نشان دهنده سه نتیجه احتمالی حاصل از اشتباه در سلوك عرفانی است: یعنی مرگ، دیوانگی و الحاد (که همان تخریب گل و گیاه بهشت است).

نوشته کاملی در عرفان مرکاوایی در دست داریم که به احتمال زیاد متعلق به اواخر دوران تلمودی است. بر اساسِ این بقایای مکتوب، و با توجه به اشاراتی که در منابع تلمودی موجود است می توان تصویری از روش های مورد استفاده عارفان برای آماده شدن جهت سیر و سلوکشان که با آن به دیدار عرش خداوند نایل می آمده اند به دست داد. این روش ها ترکیبی بودند از: روزه، غسل برای تحصیل طهارت، نشستن به وضعی خاص و گذاشتن سر در میان زانوان، زمزمه کردن تسبیحات[7] و نام های عرفانیِ فرشتگان یا خدا، نماز و دعا، و چشم دوختن متفکرانه به نقطه ای خاص که معنای آن دقیقاً روشن نیست. عارفِ سالك می بایست از میان مجموعه ای از هفت تالار، یا هِخال،[8] می گذشت که بر هر یك از آنها فرشته ای نگهبان بود و درهای آنها جز بر روی آنان که ورد، یا رمز عرفانی صحیح را داشتند باز نمی شد. همچنان که بی توجهی به تدارکاتِ پیش از سفر می توانست خطرناك باشد هرگونه اشتباهی در وردها نیز می توانست فاجعه بیافریند. متون هخالی، که نام معروف این گونه نوشته های مرکاوایی است، سرشار از نام ها و وردهایی درباره فرشتگان است تا متخصصان فن بتوانند در توصیف سیر و سلوك و مراحل تجارب عرفانی خویش از آنها استفاده کنند. در توصیفات ربی ییشماعل[9] و ربی عقیوا، دو تن از کسانی که نویسندگان این گونه آثار آنان را شخصیت های اصلی نوشته های خود قرار داده اند نیز چنین استفاده ای مشهود است. از چهره های برجسته این متون فرشته ای بنام مِطَطْرون[10] است که سرپرستی فوج های فرشتگان را بر عهده دارد، و همچون رابطی میان خدا و آدمی عمل می کند. مططرون به عنوان حَنوخ[11] تصویر می شود که از شخصیت های تبدیل یافته و آسمانی شده کتاب مقدس بود و از میان نسلی گناهکار به آسمان بر کشیده شده(3) و تبدیل به فرشته گردیده بود. الحادِ

آخِر (الیشاع بن آوُویا)، که یکی از چهار حکیمی است که به بهشت داخل شده بودند در واقع آن بود که مطَطرون را خدایی دیگر، پنداشت و در نتیجه به دوگانگی معتقد شد.

تصور عمومی بر آن بود که مصایب گریبانگیر یهودیت در اوایل دوران حاخامی، یعنی تخریب معبد در سال 70، و شکست شورش بَرکوخبا در مقابل حکومت روم در 135، جو دینی خاصی به وجود آوردند که مردم گمان می کردند خدا از هر گونه دخالت در امور دنیوی دست کشیده و به پادشاهی آسمانی خویش اکتفا مىورزد.

بی گمان یکی از مضمون های اصلی تعالیم مرکاوایی تعالی خدا و فاصله او از آدمی است و چه بسا اوضاع و احوال جامعه یهود فلسطین باعث رونق و رواج این گونه از عرفان در میان برخی از ربی های مهم آن دوران شده باشد.

چنین به نظر می رسد که سنّت عرفانی دیگر، یعنی معسه برِشیت یا رازهای خلقت، بیشتر به قدرت آفرینندگیِ ترکیبات حروف عبری، احتمالا از نوع ترکیباتی که در سِفِر یصیرا[12] یا کتاب شکل گیری می توان یافت می پردازد. این اثر به ابراهیم[13] پدر منسوب است. شاید این امر ناظر به آن است که کتاب مذکور از سنتی حکایت دارد که ریشه آن خارج از دایره وحی سینایی است. عملا هم، سفر یصیرا با این گزارش پایان می یابد که چگونه ابراهیم اسلوب های عرفانی ای را که به عهد بستن میان او و خدا انجامید یاد گرفت. سِفِر یصیرا با بیان 32 مجرا و قالب حکیمانه محیر العقول، که از طریق آنها خدا جهان را آفریده است، شروع می شود. این مجموعه عبارت است از دهسفیرا،[14] احتمالا به معنای عدد یا بُعد، که بلیما،[15] یا بدون مادّه و تهی، دانسته شده اند; به علاوه بیست و دو حرف الفبای عبری. مقدار زیادی از کتاب در کارِ بحث از طبقه بندی حروف به گروه بندی های مختلف و اهمیت هر گروه است. بین اجزای قسمت بندیِ سه لایه جهان (مکان)، سال (زمان)، وروح (انسان) نوعی تشابه و تناظر برقرار کرده اند. قدرت آفرینندگی ترکیبات حرفی، در داستان هایی از تلمود که به روایات معسه برِشیت مربوط می شوند مطرح شده است: راوا[16] آدمی آفرید و وی را پیش ربی زِرا[17]فرستاد. ربی با او سخن گفت اما او جوابی نداد. ربی آنگاه گفت: تو محصول دست حکیمان (و یا در قرائتی دیگر «محصول دست ساحران») هستی; به خاك خود تبدیل شو. ربی حَنینا[18] و ربی هوشعیا[19] هر جمعه ای می نشستند و مشغول مطالعه سفر یصیرا (یا «قوانین یصیرا») می شدند; آنها گوساله سه ساله ای آفریدند و خوراك خویش را از آن درست کردند.(4)

خواهید دید که عرفانِ معسه برِشیت ارتباط تنگاتنگی با سحر[20] دارد اما این نکته نباید عجیب جلوه کند; زیرا می دانید که میان عرفان و جادو[21] در سنّت های عرفانی دیگر نیز ارتباطی نزدیك برقرار است. حتی عرفان موجود در متون هِخالی که به وضوح با اندیشیدن و دقتورزی عجین است مدعی است که اهل آن فن از بصیرت نسبت به سازوکار درونی جهان، اطلاع از آینده، و قدرتی بزرگ برخوردار خواهند شد.

گاه او]عارف مرکاوایی[در حضور ادونای، خدای اسرائیل می ایستد تا تمام اعمال اسرائیل در پیشگاه عرشِ جلال الاهی را نظاره گر باشد، و بر هر آنچه قرار است در جهان پیش آید واقف گردد: چه کسی پست خواهد شد، و چه کسی برتری خواهد یافت، که زبون و که نیرومند خواهد شد، و چه

کس فقیر و که ثروتمند خواهد گشت، ... او هرآنچه را آدمیان، حتی در دلِ خانه هایشان، انجام می دهند، خواه اعمال نیکو و خواه کارهای زشت، همه را می بیند و می شناسد... هر که بر او دست بلند کند و صدمه ای به وی زند تنش سرتاسر گرفتار دمل های بلا می شود.(5)

برخی از مشخصه های اصلی عرفان متأخر یهود، بهویژه مشخصه های قبالای قرون وسطا، در وردهای موجز سفر یصیرا یافت می شوند. اگرچه شکل فعلی آن اثر مشتمل بر شماری از اضافات متأخرتر است اما می توانتاریخ آن را به قرن سوم مربوط دانست. یکی از آن مشخصه ها این اندیشه است که آدمی نمونه کوچکی از عالم است. تناظری که میان روح، جهان، و دوره زمانیِ سال برقرار می کنند متضمن همین معنا است. در کاوش عرفانیِ طبیعتِ درونی انسان که وسیله ای برای کشف سازوکار کیهان دانسته شده است این نظریه از اهمیتی محوری برخوردار است. مشخصه دیگر، نظریه جَنینیِ[22]فیض[23] است که در تعالیم سفر یصیرا درباره سفیراها یافت می شود. اگرچه صراحتاً چیزی درباره صدورسفیراها ازخدا گفته نشده است اما به نظر می رسد که نُه سفیرای پایینی، از روحِ قدسی خدا یا سفیرای نخست پدید می آیند. از آنجا که سفیراها سازنده واقعیت مخلوق هستند، و به همراه حروف الفبا وسایلی را تشکیل می دهند که خدا با آنها جهان را شکل می دهد طبیعی بود که در نظر قبالائیانِ متأخرتر همچون مراحلی از فیضانِ سطوح پایین تر وجود از ذات[24]الاهی جلوه کنند. این نکته; تعالیم سنتی یهودیان در باب خلق از عدم مغایر است.

در یکی از برهه های دوران تلمودی، مرکز عرفان یهود از فلسطین به بابل منتقل شد. بابل در آن زمان به لحاظ فرهنگی و نیز اقتصادی کم کم داشت به کانون اصلی زندگی یهودیان تبدیل می شد. یهودیان بابل سنّت های عرفانی ای را که از گذشته به ارث برده بودند در خلال دوران گائونها (قرن های هفتم تا یازدهم) حفظ کردند اما در وضعیت جدید یهودیان همین سنّت ها نیز، لااقل در اثر برخورد با گرایش های رازآمیز محلی تا اندازه ای متحول شدند. داستان معتبری بیان می دارد که چگونه ابوهارون[25] بغدادی که یکی از عارفان و اعجاز کنندگان بابلی بود تعالیم عرفانی را در قرن نهم از شرق به ایتالیا آورد. عارفان ایتالیایی، پیش از آن با سنّت های مرکاوایی آشنا بودند، و احتمالا ابوهارون، پیشرفت هایی را که در بابل رخ داده بود به آن سنّت ها افزود. نکته های مهم جدید توسط یکی از شاگردان مکتب ابوهارون از ایتالیا به سمت شمال و به آلمان رفتند و در آنجا در به وجود آمدن دوران پارسایان آلمان[26] یا عرفان آلمانی ـ یهودی که با حاسیدیان اشکنازی[27]مرتبط بودند مؤثر واقع شدند. یکی از آثار مهم عرفان اروپا، یعنی سِفِر هباهیر،[28] در قرن دوازدهم و در پرووانس[29] با استفاده از تعالیمی که از شرق صادر شد تدوین یافت. این کتاب اولین متن عرفانی ای است که مفهوم تناسخ ارواح را که پیش از آن در میان اولین فرقه گرایان قِرائی در بابلِ قرن هشتم یافت می شد مطرح کرده است. همچون استفاده فرقه ای قرائیان از این نظریه، سفر هباهیر نیز آن را به عنوان راه حلی برای معضله رنج کشیدن افراد عادل مطرح می کند: این عادلان به خاطر گناهانی که در زندگی پیشین خود مرتکب شده اند اکنون مجازات می شوند. تعالیم سفیراییِ سفر یصیرا در باهیر به شکل پیشرفته تری نمایان می شوند.

در آنجا سفیراها، با تعابیری نمادین و پرجلوه، به عنوان اوصاف و یا قوای الاهی مطرح می شوند; همچنین به شکل درختی ترسیم شده اند که آسمان و زمین را به هم می پیوندد. نازل ترین سفیرا، شخینا[30] یا جایگاه[31] الهیِ خدا در دنیا است. باهیر از آن اغلب با عنوان دختر پادشاه یاد می کند. یکی از ویژگی های برجسته نظریه سفیراها که در باهیر یافت می شود یکی دانستن شر[32] با سفیرای دین،[33] یا قضاوت، است و در نتیجه متضمن این نکته است که شر بخشی از خود ساختارهای الاهی است، نه چیزی بی ارتباط با خدا.

عرفان قرون وسطای یهود در آلمان

سنّت مرکاوا که به سبب تحولاتی که در بابل از سر گذرانده بود تغییر و تعدیل یافته و از طریق ابوهارون و بعدها توسط منابع باهیری به اروپا رسیده بود در قرون وسطا به دو زیر مجموعه اصلی در اندیشه عرفان منجر شد. اولین گرایش در آلمان پیدا شد و نمود آن نهضت حاسیدهای اشکنازی بود. دومین گرایش در منتهاالیه غرب آلمان در شبه جزیره ایبریا و در جنوب فرانسه به وجود آمد و آغازگر نهضت قبالا شد. دینداری یهودی آلمان در قرون های یازده و دوازده ویژگی های خاص خود را داشتند: زهد ایشان; تاکید بسیار زیادی که بر سلوك اخلاقی در کنار مراسم آیینی داشتند; اعمال و عقاید جادویی آنان; عزلتی که از مسیحیان داشتند گرچه در میان آنان سکنا گزیده بودند و به هر حال تحت تأثیر اندیشه های آنها واقع می شدند; و نیز الاهیات عرفانی ایشان. محور این عرفان اندیشه کاوُد،[34] یا جلال الاهی، بود کاوُد از مقام الوهیت[35] فیضان می کرد و عارفان می توانستند در پایان سلوك خویش در هِخالها، به تماشای آن نایل آیند. کاود یاد شده، که به آن شخینا نیز می گویند، در رویاهای عرفانی نشسته بر عرش الاهی به نظر می رسد. به نظر حاسیدیان اشکنازی تمام مکتوبات و اظهار نظرهای مربوط به ابعاد بسیار عظیم بدن خدا، که به شیعُور قوما[36] مشهورند، به کاود اشاره دارند. آن اندازه ها آن قدر بزرگ بودند که متکلمان فلسفه اندیش یهود را گرفتار کرده بودند. کسی فکر نمی کرد که خدای غیر قابل شناخت و خارج از دسترسِ رویاهای عرفانی، از ساختار جهان جدا و دور باشد; بلکه برعکس او را حلول کرده در تمامی خلقت می دانستند: حلولی که هم مرز و شبیه همه خدایی بود. در یکی از مجموعه های مشهور در برگیرنده سرودهای مذهبی که در محافل همین دین داران نگاشته شده است، و امروزه هنوز هم در برخی نسخه های نمازنامه کنیسا استفاده می شود می توان قطعه زیر را یافت: تو پیش از همه خلایق بوده ای. تنها و بی نیاز از همه. آغاز و انجام امور به دست تو سامان می گیرند. تو در آنهایی; و آنها بسته روح تواند.(6)

این مجموعه سرود، که به نام شیر هییحُود،[37] یا سرود یگانگی، مشهور است بازتاب الاهیات عرفانیِ حاسیدان اشکنازی و سرشار از معنویت متعالی آن است. با این همه، لحن همه خدایانه این مجموعه از جانب برخی حاخام ها بیش از اندازه دور از آیین به شمار می آمد و لذا تلاش می کردند تا از داخل شدن آن به نمازنامه جلوگیری کنند. انتقادات معطوفِ چنین فقراتی بود: «همه چیز در تو، و تو در همه اشیایی»; «آنگاه که چیزی در حال به وجود آمدن است تو در آن هستی، زیرا همه چیز را در بر می گیری و همه از تو پُرند»; «پیش

از همه، همه چیز تو بودی و هر چیز تا هست شد بی درنگ از تو پر شد». باری آنچه ممکن است از چشم الاهیات عقلی سؤال برانگیز باشد از نظر عارفان می تواند بی ضرر باشد.

اگرچه نهضت حاسیدهای اشکنازی، خود در بین طیف وسیعی از جامعه یهود آلمان که بسیاری از ویژگی های جانبی آن را به خود گرفته بودند نقش تعیین کننده ای داشت اما عرفان این نحله از محافل خواص فراتر نرفت. رویّه ضد خردگرا، تأکید بر خصایص اخلاقی، محور بودن نماز، عقاید و مناسك جادویی، افراط در زهد و توبه گرایی، و این اعتقاد که باید گناهکار با درد و رنجی خودخواسته تاوان گناه پس دهد، همه تا مدت ها پس از آنکه این نهضت از هم فروپاشیده بود آثار نازدودنی خود را بر جامعه یهود اروپای مرکزی و شرقی باقی گذاشته بودند. این اندیشه ها از طریق تنها نوشته عمده ای که در زمینه ای غیر از هلاخا، و به دست حاسیدیان اشکنازی پدید آمده بود انتشار یافتند. این کتاب سِفِر حسیدیم[38] بود که از تعالیم ربی یهودای عابد (1150ـ1217) و اعضای حلقه درس وی تدوین یافت. ربی یهودا از اعضای خاندان کالونیموس[39] بود که در قرن نهم از ایتالیا به آلمان مهاجرت کردند و تعالیم عرفانی را با خود بدانجا بردند.

متديّنان آلمانی به موازین هلاخایی ملتزم بودند، و اگرچه برخی آداب جدید را در کار آورند اما دیدگاه های عرفانی آنها عموماً فرصت نیافتند که بر سنّت های هلاخا غالب آیند. اولین نقطه ای که این نهضت در آن با تعارض میان عرفان و روش های هلاخایی مواجه شد مسئله استفاده از عرفان برای حل مشکلات هلاخایی از طریق دریافت وحی از آسمان در رؤیا بود. دست کم یکی از این متدینان چنین ادعاهایی داشت. این روش در کتاب شئِلوت اُوتشُووُت مین هشامَییم[40] (پرسش ها و پاسخ هایی از آسمان) اثر یعقوو لِوی از اهالی مارژِو [41] (قرن های دوازده و سیزده) مشهود است. یعقوو به گوشه عزلت می رفت و دعا می خواند و اسماء الاهی را بر زبان می راند و آنگاه پرسش ها را مطرح می کرد. پاسخ هایش در رؤیا داده می شدند و اغلب با آیاتی از کتاب مقدس آمیخته بودند; آیاتی که می توانستند به گونه ای تفسیر شوند که گویا حاوی پیامی مرتبط با مشکل مورد نظر هستند. چنین روالی در نقطه مقابل این سنّت کاملا جاافتاده قرار دارد که می گوید امر هلاخا نباید به تصمیم نبوت و پیش گویی واگذار شود، بلکه میزان، رأی اکثریت حکیمان پس از بحث و تحلیل مسائل مورد ابتلا است. با این حال راه حل های یعقوو پذیرفته شدند و در نوشته های هلاخایی بعدی نقل قول می شدند.

قبالا در پرووانس و اسپانیا

تحولاتی که در میان عارفان یهودی اروپای جنوب غربی در قرن های دوازدهم و سیزدهم به وجود آمدند با تحولاتی که وجه تمایز نهضت متدینان آلمان قرار گرفته اند بسیار متفاوت بودند. پرووانس منشأ و خاستگاه قبالای قرون وسطا و یکی از مراکز فعالیت های فکری یهودیان بود که در آن بسیاری از متون فلسفی عربی به عبری برگردانده شدند. الاهیاتِ عرفانی ای که در چنین محیطی پدید آمد از همتای آلمانی اش نظری تر بود و بیش از هر چیز مایل بود ساختار و سازوکار درونی[42] ذات الاهی را مورد وارسی قرار دهد. از همین روی اغلب با عنوان عرفان اشراقی[43] از آن یاد می کنند. رهبر حلقه عارفان پرووانس در قرن دوازده حاخام اِوْراهام

بن داوید، مشهور به رَبَد[44] بود که میراث مکتوبش حاکی از آن است که وی صرفاً به موضوعات هلاخایی، و نه عرفانی، می پرداخته است. تعالیم رمزآمیز او به طور شفاهی به نسلِ بعدی رسیده اند و پسرش به نام ییصحاق نابینا (حدود 1160ـ1235) که «پدر قبالا» نامیده می شود، آنها را دنبال کرده است.(7) ییصحاق آموزش های خود را بر مبنای باهیر گذاشت اما نظریه سفیراها را بیش از پیش پرورش داد و سفیراها را مراحل فیض الاهی به شمار می آورد که عارفان در نمازهای مراقبه ای خود به آنها می رسیدند. توصیف الوهیت ناشناخته و ناشناختنی با وصف اِن سوف،[45] یا نامحدود و بیکران یادگار اوست. در مکتب عرفانی ییصحاق تمایز میان الوهیت ناشناخته و جنبه ای از خدا که در سفیراها و از طریق آنها شناخته می شود نقش محوری دارد. این تمایز در آثار مریدان اسپانیایی اش از این هم برجسته تر شده است.

پخش اندیشه های قبالایی در حوالی اسپانیا، و مقبولیت یافتن آنها در نزد بسیاری از محافل یهودیان وامدار این نکته است که ربی مُشه بن نحمان (1194ـ1270) مرجع حاخامی مهمِ جامعه یهود اسپانیا در آن دوران، خود يك قبالایی بود. اگرچه توضیحاتی که ابن نحمان در باب اندیشه های قبالائی اش در نوشته های معروف خود آورده، از طول و تفصیل زیادی برخوردار نیستند اما نکات فراوانی که وی در باب تفسیر عرفانی کتاب مقدس و در شرح هایی که بر اسفار پنج گانه نگاشته یادآوری کرده است، برای قبالای نوپا وجاهتِ قابل توجهی آفریده است. بسیاری از قبالائیان بعدی از او با احترامی فراوان یاد می کنند و الاهیات عرفانْ بنای وی برای یهودیان محافظه کاری که نسبت به فلاسفه یهودی قرون وسطا و الاهیات فلسفی آنان دیدی به شدت بدگمان داشتند رقیب بسیارمقبول تری بوده است. اندیشه های قبالا درباره خدا و جهان، ممکن است در چارچوبی تك خدا امری جدید به نظر آیند، ویا دردورانی، اندیشه هایی انقلابی به شمار رفته باشند، اما برخلاف فیلسوفان، عارفان قبالایی به جزئیات هلاخا التزامی بی چون و چرا داشتند.

بی تردید مهم ترین اثر قبالائیان اسپانیا سفر هزوهر[46] («کتاب جلال»)، یا به طور خلاطه زوهر است که در اوضاع و احوالی اسرارآمیز و حدود سال های 1280 تا 1286 پا به عرصه وجود نهاد. یکی از قبالائیان به نام مشه لئونی[47] به ادعای آنکه این کتاب رونوشتی از يك نسخه خطی عرفانی قدیمی است که تعالیم ربی شیمعون بر یوحای[48] و مریدانش در فلسطین قرن دوم را در خود ضبط کرده است آن را منتشر ساخت. نکته جالب توجه اینکه یکی از تبییناتی که در آن زمان درباره ظهور این اثر شیوع یافت می گفت که این کتاب توسط ابن نحمان به اسپانیا فرستاده شده بود در حالی که او خود به فلسطین مهاجرت کرده بود. تلاشی که برای معتبر ساختن زوهر به وسیله مرتبط کردن آن با ابن نحمان صورت می گرفت نشان دهنده آن است که همه دست اندرکاران قبالا برای او احترام بسیار زیادی قائل بوده اند. ربی ییصحاق از اهالی عکّا،[49] یکی از معاصران مُشه لئونی، گزارش طولانی ای از تلاش هایی که برای اثبات قدمت متن زوهر انجام داده از خود باقی گذاشته است. یکی از آرایی که ربی ییصحاق اظهار داشت این بود که مشه لئونی فقط به منظور فراهم آوردن اعتباری بیشتر برای رونوشت هایی که خود از روی نسخه خطی مذکور تهیه کرده بود آن کتاب را به حکیم بزرگ، ربشیمعون بریوحای نسبت داده است. اما در واقع بهواسطه داشتن نوعی «قدرت نوشتن جادویی»،[50] یعنی

روش نوشتنِ خودکار که در آن، نویسنده تحت تأثیر نیروی فرشتگان یا نیروی آسمانی چیزی را به رشته تحریر در می آورَد، خودِ او آن کتاب را نوشته بود. مشه لئونی برای ربی ییصحاق سوگند یاد کرده بود که در خانه اش نسخه خطی اصلی، و قدیمی، آن را دارد و او را دعوت کرده بود تا آن را به وی نشان دهد. متأسفانه مشه پیش از آنکه بتواند پیشنهادش را برآورده سازد از دنیا رفت.

عالمان جدید قبالا عموماً دیدگاهی را که ییصحاق عکّایی از زبان بیوه مشه لئونی گزارش کرده است پذیرفته اند. این عقیده بر آن است که زوهر را شخص مشه لئونی نوشته است و پس از آن نویسندگان مختلف دیگری هر يك به سهم خود چیزی بر آن افزوده اند که حاصل آن مجموعه امروزین زوهر است. قبالائیان، و نیز بیشتر علمای سنتی، زوهر را کتابی جعلی نمی دانند، زیرا نمی توانند بپذیرند که مشه لئونی فردی جاعل باشد. به علاوه که غنا و عمق تعالیم زوهر را فقط حکیمی با مقام و منزلت ربی شیمعون بر یوحای می توانسته است پدید آورد. حتی قبالائیِ نقّادی مانند حاخام یعقوو عِمدن نیز که خاطر نشان کرده برخی فقرات زوهر آشکارا کاشف از اوضاع و احوال اسپانیای قرن سیزدهم است و بنابراین نمی توانسته در فلسطین قرن دوم به نگارش در آمده باشد، باز معتقد است که بدنه اصلی زوهر منشأی قدیمی دارد. با آنکه نظریه عمدن قبالائیان محافظه کار را برآشفته ساخت اما نحوه استفاده فرقه شبّتایی[51] از برخی تعالیم زوهر که انقلابی تر از بقیه بودند، او را واداشت تا اضافاتی را که از دید او آشکارا به دوره های بعدی مربوط می شدند افشا سازد.

تعالیم زوهر

زوهر رساله نظام مندی در عرفان یهود نیست. این کتاب به شکل میدراش، یا شرحی وعظ گونه بر اسفار خمسه و دیگر بخش های کتاب مقدس نوشته شده است. در قسمت های مختلف این کتاب، و البته گاه فقط در يك قسمت آن، با استفاده از توصیفات نمادین گوناگون يك مضمون واحد را گاه به چند راه مختلف مورد بررسی قرار می دهند. بسیاری از جریان های فکری موجود در حوزه قبالا، در زوهر ذکر شده و به حد بسیار زیادی شرح و بسط یافته اند. در همین حال لااقل يك نظریه قبالایی، اگر نگوییم به کلی به فراموشی سپرده شده است ولی چندان مورد توجه قرار نمی گیرد. این نظریه آموزش هایی است که درباره شِمیطاها،[52] یا دوره های جهان مطرح بوده است. این آموزه اظهار می دارد که در دوران های متفاوت متناوباً یکی از هفت سفیرای نازل تر، جهان را اداره می کرده اند، و جنبه خاصی از تورا، و موازین ویژه ای در کار بوده اند. موازین متغیر، و در میان آمدن تورایی جدید برای عصری جدید، مفاهیمی اند که آشکارا مضامینی اباحی گرایانه دارند. شاید همین نکته است که باعث شده زوهر در باب این موضوع به احتیاط سخن گوید.

نظریه عرفانی زوهر در اصل بر ساختار و سازوکار زیرلایه ملکوتی خلقت، که شالوده واقعیتی است که می شناسیم، متمرکز شده است. وحدتـ درـ کثرتِ سفیراهای دهگانه یا قالب هایی که از خدا فیضان کرده اند و واقعیت به واسطه آنان شکل می گیرد و اداره می گردد، نقطه محوری این ساختار الاهی است. نمادهایی که برای سفیراها مورد استفاده قرار گرفته اند مضامین اسطوره ای پرقدرتی دارند: شاخه های درختی که ریشه

درآسمان دارد و آسمان را به زمین متصل می گرداند. آن شاخه ها اعضای بدن آدام قَدمون[53] یا انسان اولیه[54]هستند که نوع اصلی[55] افراد انسان است. آنها را چهره های پادشاه ملکوتی، جامه های خدا، اسمای الاهی، حروف اصلی هر يك از زبان ها، و مانند اینها نیز دانسته اند. به يك معنا آنها بدن خدایند و این بدن، خود، روح سفیراها است. آنها را به مذکر ومؤنث تقسیم می کنند. این دو اصل، تشکیل دهنده همه واقعیت اند. هر يك از سفیراها یکی از عناوین پدر، مادر، پسر، دختر، شوهر، و زن را به خود گرفته است. زیرمجموعه ای از سفیراها جهان شر را تشکیل می دهند. زوهر صفحات بسیار زیادی را به این موضوع اختصاص داده است. این جهان شر به سیترا اَحرا[56] (سوی دیگر) مشهور است و سفیراهای شر، که همانند دیگر سفیراها از خدا صادر شده اند، نیروهای ناپاکی خوانده می شوند. این نیروها، به رهبری سَمائل[57] و ملکه اش لیلیت،[58] در مقابل سفیراهای دیگر که نیروهای پاکی هستند صف کشیده اند. عنصر اساطیریِ موجود در توصیفات زوهر از شر و نزاع شر با پاکی، از برجستگی خاصی برخوردارند. شر نه تنها در قلمرو انسان ها، بلکه در حوزه امور الاهی نیز حاضر است; با این همه هیچ جانی از خود ندارد و باید برای کسب نیروی حیاتی، خویشتن را طفیلیوار به پاکی و قداست بچسباند. سیترا احرا از جنس چیزهای زاید و بی ارزش است: پوسته ای (قِلیپا)[59] برگرد مغز و جان زنده اشیا، و یا برگرد نور الاهی موجود در هر يك از واقعیات. چیزی که نقش حیاتی در عمل سیترا احرا بازی می کند کار آدمی است، زیرا وی از طریق گناه، برای نیروهای ناپاك خوراك جانبخشی را که خود نمی توانند آن را تولید کنند آماده می سازد. یهودیان می توانند با مراعات قوانین و توصیه های تورا به مهار کردن سیترا احرا کمك رسانند و توازن را در عالم حفظ کنند. این توازن یا هماهنگی، همچنین لازم می آورد که برخی کارها به سود نیروهای ناپاکی انجام گیرند: گویا شر نوعی رشوه دینی می گیرد. به طور کلی گناهان اسرائیل نه تنها زندگی و نشاط به سیترا احرا می بخشند بلکه برای سَمائل نیز، که جنبه مذکر امور خبیثه است، امکان تسلط یافتن بر شخینا را، که جنبه مؤنث سفیراهای پاکی و قداست است، فراهم می آورند. آنگاه که چنین شد شخینا از شوهر حقیقی خود، تیفِرِت،[60] که جنبه مذکر سفیراها است، جدا می افتد و نمی تواند چونان رحمی که از طریق آن قدرت الاهی به سوی زمین سرازیر می شد عمل کند. در نتیجه رنج و مصیبت برای آدمیان و برای جهان به دنبال خواهد آمد. از دیدگاه زوهر مراعات میصواها از جانب یهودیان و پرهیز آنان از گناه، نتایج بزرگی برای عالم آدمیان و عوالم الاهی دربر دارد.

این چشم اندازکلی با عناصرقویِ اسطوره ای، گنوسی وحتی دوگانه گرای[61] خود، تصویر الاهیاتی ای می آفریند که از قدرت نمادین بزرگی برخوردار است، اما در عین حال با بسیاری از جنبه های تعالیم غیر قبالایی یهودیان نیز متفاوت است. اگرچه زبان آرامی عجیب و تا حدی غیر معمولی که قسمت اعظم زوهر با آن نوشته شده است فهم کامل آن را برای غیر عالمان ناممکن ساخته بود، اما اندیشه های آن کتاب خیلی زود به تمام لایه های دین مردم کوچه و بازار رخنه کردند. تعالیم زوهر درباره طبیعت سفیراها، قدرت های شیطانی، ساختار روح، نقش میصواها در ماجرای جهانی مبارزه میان خیر و شر، نظریه تناسخ ارواح که با آب و تاب در زوهر بسط می یافت، و بدعت های زیاد آن در مناسك یهود، همه و همه سکه رایج جامعه یهود قرون وسطا

بودند. برخورد میان یهودیتِ زوهر که خود را مبتنی بر حجّیتِ الهام عرفانی می دید و یهودیت ظاهرگرایِ[62]ربّیان که بنیان خویش را بحث از متون تلمودی و استدلالات هلاخایی می دانست امری ناگزیر بود. اگر می بینیم برخوردهایی که به وجود آمدند همه ملایم و معتدل بودند بدان جهت است که حتی قبالائیان، با آنکه در خفا و خلوت در موارد تعارض زوهر و هلاخا از زوهر پیروی می کردند، اما برای هلاخای تلمود تقدمی آشکار قائل می شدند. از همین رو است که حاخام یوسِف قارو،[63] مؤلف شُولحان عارُوخ[64] شریعت نامه معتبر قرن شانزدهم، که خود نیز از عارفان به شمار می رفت، آشکارا اظهار می داشت که احکام هلاخایی می بایست از سنّت تلمود پیروی کنند، نه از زوهر و یا دیدگاه هایی از زوهر که با سنّت سازگار نیستند.(8) هلاخائیان بسیاری از مناسك قبالایی را که زوهر طرفدار آنها بود و با تلمود هم معارض نبودند برگرفتند و سرانجام به عنوان بخشی از شریعت معیار[65] یهودی در مجموعه های هلاخایی گنجاندند. بدین ترتیب زندگی یهودیان با جذب اندیشه ها و رویّه های قبالایی شکل جدیدی به خود گرفت.

عارفان صِفات[66] و قبالای لوریایی

از قرن چهاردهم تا اواسط قرن شانزدهم، اگرچه حلقه های عارفان خلاقیت های قابل توجهی نشان دادند اما هیچ اثری که به گونه ای جدّی با موقعیت اساسی زوهر، یا «کتاب مقدسِ» قبالائیان، از در رقابت در آمده باشد به وجود نیامد. پیامدهای تکان دهنده و مخرّب اخراج یهودیان از اسپانیا در 1492، که به تحریك نهضت تفتیش عقاید و برای جلوگیری از تأثیر یهودیان بر همکیشانشان که به زور به مسیحیت گرویده بودند صورت می گرفت، در گسترش شکل های جدید قبالا نقش سریع کننده ای داشت. حلقه ای از عارفان اسپانیایی الاصل که در صفات، یکی از شهرهای منطقه گالیل علیا در شمال فلسطین، به وجود آمده بود با الهام از اندیشه ماشیح گرایی ــ که در این زمان دوباره جان می گرفت ــ عزم برگشتن به سرزمین مقدس و انتظار کشیدن رستاخیز را داشت. در میان همین قبالائیان بود که قبالای زوهر با نوشته های دایرة المعارفی مشه کُردووِرو[67](1522ـ1570) به اوج خود رسید. آثار کردوورو که به مرتب کردن و آشتی دادن گرایش های مختلفی که در انواع مختلف سنن عرفانی موجود بودند می پرداخت در حقیقت تلاشی برای نظام مند کردن قبالا بود. در کتاب اصلی کردووِرو، پَردِس ریمونیم،[68] کمتر موضوعی را در نوشته های پیشینیان وی می توان یافت که از اندك اهمیتی برخوردار باشد اما مورد نقد و تحلیل او قرار نگرفته باشد. تنها موضوعی که وی درباره آن سکوت اختیار کرده است نظریه شمیطاها یا دوره های جهان است که خود زوهر نیز آن را چندان جدّی نگرفته است. کردوورو در پایان فصل نخستِ پردس ریمونیم از رفتار قبالائیان در قبال یهودیانی که با سنّت عرفانی سر و کار ندارند بحث می کند. وی میان آنان که به نظریه سفیراها آگاهی ندارند و آنان که آگاهانه به افکار آن می پردازند تمایز قائل می شود. یهودی نوع اول را نمی توان به ارتداد متهم دانست; «با این حال ... او لایق نبوده است که در عمر خویش نور را ببیند، شیرینی تورا را هم نچشیده است ... وی بی خبر از حکمت می میرد و خیر]راستین[[69] را

در نیافته است.» یهودیان نوع دوم، اگر نظریات عرفانی را منکرند «از آن روست که به حکمت ظاهری]یعنی فلسفه ها[خو کرده اند ... اینان را باید مرتد نامید; زیرا سنّت شفاهی تفسیر تورا را انکار می کنند».

در خلال سال آخر عمر خود، کردوورو یکی از معلمان ییصحاق لوریای (اشکنازی) بود که اخیراً از مصر به صفات آمده بود. در آن زمان ییصحاق لوریا فقط 35 سال داشت، و مدتی را هم در یکی از جزایر رود نیل در انزوا به مطالعه قبالا گذرانده بود. پس از مرگ کردوورو، و شاید هم وقتی که وی هنوز زنده بود، ییصحاق حلقه ای از مریدان را به گرد خویش جمع آورد و آنان را با تعالیمی که پس از آن کم کم به قبالای لوریایی معروف می شدند آموزش می داد. آموزه های وی شفاهی القا می شدند و شاگردانش از آنها یادداشت برمی گرفتند; زیرا او خود نمی توانست زیر فشار الهامات و سیلان معارف به ثبت آنها نیز بپردازد. مهم ترین نوشته در قبالای لوریایی را می توان در کتاب عِص حَییم[70] از آثار حییم ویتال کالابْرِس[71] (1542 ـ 1620) یافت. وی از زمان ورود لوریا به صفات تا سال 1572 که مرگ او در رسید نزدیك ترین مرید او بود. ویتال در مقدمه اش بر عص حییم توضیح می دهد که چگونه اولین بار به مطالعه قبالا علاقه مند شد. این واقعیت که دوره مسیحا دیگر چندان نزدیك به نظر نمی رسید و نیز تبعید طولانی قوم یهود تا زمان او به بیش از یکونیم هزاره بالغ گشته بود وی را با آنکه سی سال بیشتر نداشت بسیار آشفته خاطر کرد. او بعدها فرازی در نوشته های زوهری پیدا کرد(9) که بیان می داشت یکی از عوامل اصلی در تأخیر ماشیح غفلت از مطالعات قبالایی است. از آن زمان بود که وی یك قبالایی شد. این دغدغه و جان مایه مسیحایی منحصر به ویتال نبود; تمام حلقه عارفان صفات مالامال از اشتیاق به نجات مسیحایی بودند اما گویا ییصحاق لوریا معتقد بوده که او خود در فرآیندهای مسیحایی از نقش اساسی برخوردار است.

قبالای لوریایی اگرچه خود را دنباله تعالیم زوهر می داند اما برای تبیین رابطه خدا با جهان مجموعه ای از نمادهای جدید را پیشنهاد می کند. این امر به الاهیات عرفانی یهودیان جهت جدیدی داده است. به گفته لوریا کار نخست خدا در فرآیند خلق جهان عملِ صیمصُوم،[72] یا انقباض و به درون خود جمع شدن است. این کار برای آنکه خلأی شکل گیرد تا در آن جهان بتواند به وجود آید لازم است، زیرا بدون چنان خلأی مقام الوهیت یا اِن سوف، همه جا را گرفته و جهانی نمی تواند وجود داشته باشد.

> بدان که پیش از آنکه فیضی فیضان کند، و مخلوقات آفریده شوند، نور فوقانی که تعیّنی در آن راه نیافته بود تمام وجود را پر می کرد و هیچ فضای خالی ای وجود نداشت. وقتی که اراده تعیین نایافته او بر خلق جهان ها قرار گرفت ... ان سوف به طرف منطقه ای مرکزی که در دل آن، اصل نور او قرار داشت در خود جمع شد، آنگاه وی آن نور را انقباض داد و به طرف دور و بر نقطه مرکزی خود را عقب کشید. بدین ترتیب جایی خالی و باز باقی ماند که دارای فضای لازم بود.(10)

نظریه صیمصوم، یا در خود جمع شدن خدا، برای قبالائیان بعدی به نماد پرقدرت و الهام آفرینی تبدیل شد. در نظام لوریایی صیمصوم عملی است که در هر مرحله ای از فرآیند خلقت تکرار می شود، اما مریدان لوریا

هشدار می دهند که نباید این امر را به معنای لفظی آن گرفت. صیمصوم به حقیقتی نمادین اشاره دارد، با این حال به گونه ای تفسیر شده است که تمایزی واقعی میان خدای نامحدود وجهان محدود می گذارد.قبالای زوهر لحنی همه خدایانه داشته; زیرا چنین می آموخت که جهان از ذات خدا فیضان کرده است، در حالی که معنای حقیقی لفظ صیمصوم تأکیدی دوباره بر تك خدایی و توحید است و، به یك معنا، نمی پذیرد که خدایی کامل بتواند بخشی از یك جهان غیر کامل باشد. ربی یعقوو عمدن دو قرن پس از لوریا چنین اظهار داشته که نظریه صیمصوم یك ضرورت عقلی است که بدون آن، هیچ متفکری قادر نبوده درکی از خلقت بهم رساند، مگر آنکه خدا را محدود فرض کرده باشد.(11)

قبالائیان دیگری وجود داشتندکه صیمصوم را به معنای لفظی آن نمی گرفتند بلکه آن را حقیقتی نمادین می دانستند; زیرا صیمصوم عملی مقدم بر خلق مکان است و لذا هرگونه انقباض یا عقب کشیدن خدا باید استعاری باشد. سر سلسله عارفان حاسیدی، ایسرائل بعَل شِم طوو[73] (1700ـ1760) بهویژه علاقه مند بود بر حلول خدا در کل خلقت که نافی تفسیر لفظی از صیمصوم بود تأکید ورزد. او و عارفان حاسیدی پیروش، درخودجمع شدگیِ خدا را به معنای آن می دانستند که خدا خود را در جهان خلقت پنهان کرده بود. در مکتب حاسیدیان حَبَد[74] آن اصطلاح در برهه ای از زمان بدین معنا دانسته شده بود که خدا به آدمی صرفاً امکان درك و تصور جهانی را که از دیدگاه خدا هرگز واقعاً وجود نداشته داده است; در حالی که عارفان شاخه براسلاویِ[75]حسیدیم نظریه صیمصوم را تعلیم دهنده این معنا می دانستند که در دل واقعیت، تناقض نمایی وجود دارد که با تفکر عقلی نمی توان درکش کرد بلکه فقط ایمان را بدان دسترسی است. مشکل این پارادوکس فضای خالی به وجود آمده از صیمصُوم است. از یك طرف خدا می باید در فضایی که برای به وجود آمدن جهان در نظر گرفته می شود حضور نداشته باشد، اما از طرف دیگر اگر خدا به راستی غایب باشد جهانی نمی تواند وجود داشته باشد; زیرا بدون امداد پیوسته خدا هیچ چیزی نمی تواند موجود باشد. حلول و تعالی خدا، گرچه با هم ناسازگارند اما در مورد او باید هر دو را صادق دانست.

پس از خود انقباضیِ مقدماتیِ خدا فرآیند خلقت با پاشیدن نور الاهی به درون فضای خالی آغاز می گردد. این نور به شکل آدام قَدمون یا انسان نخستین است. به نظر لوریا نور تعین نایافته برای تفکیك و تفرّد یافتن و تبدیل شدن به آشکال گوناگون خویش محتاج کِلیم[76] یا ظرف هایی است. ظرف های انوار سفیراهای نازل قادر به حفظ نور الاهی ریخته شده در خود نبودند و شکستند، ولی پرتوهای آن نورها در خرده ریزهای آن ظروف به دام افتادند. برای ادامه یافتن فرآیند خلقت می بایست نور تصفیه شده جدیدی که باز هم شکل و ساختار سفیراها را داشته باشد تابانده شود. این تصفیه، یا تیقُّون،[77] کامل نیست و این بر عهده آدمی است که تیقون را با گردآوری پرتوهای گرفتارِ خرده ریزها کامل گرداند. این کار به وسیله اجرای میصواها از روی نیت عرفانی صحیح امکان پذیر است. وقتی که هر فردی وظیفه تیقون خاص خود را انجام دهد جهان به حالت هماهنگی عالمگیر خود دست خواهد یافت و سپیده عصر ماشیح دم خواهد زد. هر قدر که آدمی در وظیفه تصفیه ای خویش کوتاهی کند دوباره پس از مرگ تجسّد خواهد یافت تا عمل تیقون ادامه یابد.

مضامین قبالای لوریایی از احساس بحران و احساس مصیبتی حکایت داشتند که در نتیجه اخراج از اسپانیا و پرتغال به وجود آمده بودند. نیز به لحاظ عقیدتی برای یهودیان بخت برگشته ای که گویا به هیچ نحو هیچ چاره ای جز گردن نهادن به سرنوشت خویش نمی یافتند قوت قلبی محسوب می شدند.

ماشیح گرایی پس از عهد لوریا

قبالای لوریایی، که در اصل تعلیمی باطنی و مخصوص خواص بود، به سرعت در سرتاسر عالم یهود پراکنده شد و تب داغ انتظار مسیحا را برانگیخت. وضعیت دردناك جامعه یهود اروپا که در نتیجه شورش قزاق ها در مقابل حاکم لهستان و قتل عام های وحشتناك خِمیلْنیکی[78] در 1648، به وجود آمده بود مسیحاگرایی یادشده را تقویت می کرد. آنگاه که خبر ظهور شخصیتی مسیحایی به نام شَبِّتایْ صِوی (1626ـ1676) در میان یهودیان لاوان[79] به مجتمعات یهودی دوردست رسید از آن با شور و شوق فراوان استقبال کرده بودند. آنان که برای مقام مسیحایی شبتای به تبلیغات می پرداختند سرشار از اندیشه های لوریاییِ مرتبط با فرجام شناسی های عرفانی بودند. حتی پس از آنکه شبتای صوی مجبور شد در 1666 اسلام بیاورد تعدادی از پیروانش که به وی وفادار ماندند دست از اعتقاد به ماشیح بودن او نکشیدند، و ارتداد وی را، به مرحله ای در فرآیند تیقون تفسیر کردند. ماشیح می بایست برای آزاد ساختن آخرین پرتوهای باقی مانده در اسارت نیروهای شر به اعماق آنها فرو شود. قبالای لوریایی به دست مفسّران شبّتایی خود تبدیل به منبع قدرتمندی برای الاهیات های بدعت آلود شد، و با افول نهضت شبّتای که به دنبال ارتداد ماشیح به وقوع می پیوست در میان بخش های سخت کیش تر جهان یهودیت واکنش هایی بروز می کرد. از دید آنها قبالای لوریایی تمام نظام هلاخایی مناسك و اخلاقیات را مورد تردید قرار می داد. کشمکش های پنهانی میان یهودیت باطنی و یهودیت ظاهری، دیگر آشکار شده بود، و برای آنکه نگذارند قبالا برای اصل ساختار یهودیت سنتی خطرساز شود فشار شدیدی اعمال می شد تا آن را به محافل کوچکی از اندیشمندان عارف مسلك محدود سازند.

سوء ظن های عمیقی که درباره قابلیت بدعت آفرینی اندیشه های قبالایی وجود داشت با فعالیت های نهضتی که یعقوو فرانك[80] (1726 ـ 1791) به دنبال سرنگونی جریان شبّتای آغاز کرده بود تشدید می شد. نهضت فرانکی ها در لهستان و اروپای شرقی بسیاری از شیوه های فرقه های افراطی تر شبّتائیان را اقتباس کرد. آنها، بهویژه برای نقض محدودیت های هلاخایی مربوط به امور جنسی، از رفتارهای اباحی گرایانه ای که صورت مناسك به خود گرفته بود بهره می بردند. در مورد خدا بودن ماشیح، که فرانك خود ادعای آن مقام را داشت، آنها نظریه ای را تعلیم می دادند که مورد لعن و تکفیر اعتقادات یهودی بود. فرانکیان پس از آزار دیدن از دست رهبری اصولگرای یهودیان، و در حالی که هنوز در خمار زوال بدعت های شبّتایی به سر می بردند، با گرویدن به مسیحیت خواستار حمایت کلیسای کاتولیك شدند. آنها به وضوح اعلام داشتند که گرچه با تعالیم تلمود مخالف اند، و علاقه مند به تصدیق مسیحیت هستند اما می خواهند که حتی پس از تغییر آیین، زوهر را به عنوان یك متن دینی حفظ کنند و همچنان پای بند یهودیت عرفانی خویش باشند.

نهضت حاسیدیانفعالیت ها و تعالیم ایسرائل بن الیعزر (1700ـ1760)، معروف به بعَل شِم طوو، یا بِشْط،[81] را باید در چنین شرایط و زمینه هایی فهم کرد. بشط که خانه بدوش بود و مردمان را با ایمان شفا می داد، در میان جوامع فقیر یهودیان اوکراین و جنوب لهستان پرسه می زد. آنانی که با او تماس می گرفتند تحت تأثیر دید نافذ دینی وی واقع می شدند و سرانجام پیروانی، هم از یهودیان بی سواد و هم از یهودیان دانشمند، برگرد او جمع شدند. بشط تحصیلات رسمی اندکی داشت و گویا بیشترِ تعلیمات را خود فرا گرفته بود; اما وی عارفی مجذوب و خلسه ای بود و تجارب عرفانی ای که داشت با ساختارهای خِرَدپرورده مورد قبول رهبری ربی های اروپای شرقی که بر تحصیلات تلمودی تأکید میورزید از در رقابت در آمد.

جنبه ای از شخصیت جذبه ایِ بشط در یکی از نامه های وی نمودار است. او این نامه را به باجناق خود، ربی گِرشوم[82] از اهالی کُوتوو[83] که در آن ایام در سرزمین مقدس می زیست نوشته است. از مرید بشط، ربی یعقوو یوسِف[84] از اهالی پولونویْ،[85] خواسته شد تا نامه را برساند اما وی قادر به انجام سفر پیشنهادی نبود. نامه سرانجام در پایان کتاب بشط به نام بن پورَت یوسِف[86] به چاپ رسید و از آنجا که این اثر گزارش معتبری از اندیشه های خود بشط است که تفاسیر مریدان وی حجاب آن نگشته اند سند مهمی از مرحله آغازین نهضت حسیدیم به شمار می رود.

در موعد «سال نو»در 5507]یعنی همان سال 1746 م[یکی از جادوهای صعود ارواح را، که برایتان آشنا است، اجرا کردم، و در رؤیا چیزهای عجیبی دیدم که از زمانی که به بلوغ فکری رسیده بودم چنان چیزهایی ندیده ام ... اما وقتی به باغ پایینیِ عِدِن برگشتم ارواح زندگان و مردگانی را که برایم شناخته شده بودند در آنجا دیدم ــ آنهایی که برایم شناخته شده نبودند بدون شماره بودند. آنها با خوشی فراوان در جنب و جوش بودند تا از جهانی به جهانی دیگر از طریق ستونی که نزد عارفان شناخته شده است صعود کنند ...

از آنجا که خوشی فراوانی در جمع ایشان می دیدم پذیرفتم که با آنها بالا روم. و در رؤیا سَمائل(12) را دیدم که بالا آمده بود تا سرور عظیمی را که تا آن زمان سابقه نداشت برهم ریزد. او اقدامات خود را به عمل آورد و فرمان نابودی شماری از جان ها را داد: آنها می بایست با مرگ غیر عادی بمیرند. لرزه بر اندامم افتاد و جانم را در خطر دیدم. از استاد و مرشد(13) خود خواستم با من بیاید; زیرا رفتن و صعود به عوالم بالا خطر بزرگی است.

مرحله به مرحله بالا رفتم تا به تالار مسیحا، که در آنجا ماشیح به همراه همه تَنّاها و صَدیقها، و نیز همراه هفت شبان (کتاب مقدس)، به درس تورا مشغول است، در آمدم. رودرروی مسیحا از وی پرسیدم: کی آن سَرور می آید؟ او در پاسخ من گفت: از این علامت خواهی دانست: آنگاه که تعالیمت کاملا در جهان معروف گردند و آشکار شوند، و ذخایر بی پایان چیزهایی که به تو آموخته ام، و یا خود دریافته ای، در اطراف پخش گردند; آنگاه که دیگران نیز بتوانند مانند تو به اتحاد و صعود

دست یابند; آن زمان است که تمامی پوسته ها(14) برطرف می گردند و زمان خیرخواهی و رستگاری الاهی فرا خواهد رسید.

از این امر به حیرت افتادم، و به خاطر زمان بسیار زیادی که احتمالا خواهد گرفت غم و اندوه فراوانی(15) در خود می دیدم.

شماری از پیروان بشط، هم در یهودیت ظاهرگرا و هم در یهودیت باطنی از دانشی بیش از آنچه خود او داشت برخوردار بودند. برخی از آنان، مانند ربی پینحاس شاپیرو[87] از اهالی کورِتس[88] (1726ـ1791)، اگرچه پیدا بود که تحت تأثیر تعالیم استاد هستند اما هرگز عملا شاگردی نکرده بودند. بعضی دیگر، مانند ربی یعقوو یوسف از اهالی پولونوی (وفات 1782) و ربی دوو بائر،[89] واعظ حاسیدی مِزِریچ[90] (وفات 1772)، پیش از آنکه شاگرد بشط شوند دانشمند و حاخام شده بودند. آنچه ایشان را به تعالیم وی جذب کرد توانایی او بر تبلیغ علوم کتاب نبود بلکه نوع بصیرت و فهم دینی وی را می پسندیدند. به قول سنّت حاسیدیانِ متأخر دانشی که بشط به یهودیت داشت از «روح» برخوردار بود در حالی که دانش آنان «روح» نداشت. بدین ترتیب وی با آوردن مثل یا قصه به ایشان امکان می داد که فهمی نو، بهویژه از قبالا، حاصل کنند، و مناسبت آن را با موقعیت های وجودی خاص خود دریابند.

برخورد با بشط زندگی و نگرش مریدان فاضل وی را تغییر داد. آنان از تعالیم بشط رهیافتی جدید نسبت به یهودیت استخراج کردند و هر کدام به روش خاص خود آن را توسعه دادند. ربی یعقوو یوسف، که مؤلف اولین اثر بشطی به نام تولدوت یعقوو یوسف[91] بود، منبع عمده ما برای دست یابی به تعالیم اصلی بشط است; زیرا بشط خود چیزی به رشته تحریر نیاورده است. اگرچه ربی یعقوو یوسف را باید معتبرترین مفسر اندیشه های استاد دانست، اما آن که پس از مرگ بشط به عنوان رهبر نهضت مقبول افتاد ربی دوو بائر بود.

حاخام دوو بائر گروهی از مریدان جوان، پر شر و شور و بسیار با استعداد را بر گرد خویش جمع کرد. اینان محفلی از خواص بودند که تبلیغات این مکتب جدید بدیشان واگذار می شد. دوو بائر در سنّت قبالای کلاسیك در مقایسه با بشط از آموزش های عمیق تری برخوردار بود و به ایدئولوژی آن نهضت نوپا سر و صورت داد. نیز فشار اصلی حملات وحشیانه ای که میتْنگدیم[92] بر حاسیدیان وارد می آوردند را می بایست دوو بائر تحمل کند. میتنگدیم مکتب حسیدیم را چیزی جز احیای اندیشه های شبّتایی نمی دانستند. نهضت حاسیدیان با تلاش هایی که حاخام های میتنگدیم برای به حداقل رساندن تحریکات دینیِ حاصل از ماشیح گراییِ عرفانی به عمل می آوردند بسیار ناسازگاری نشان می داد.

در خلال ایام عمر دوو بائر قبالای بشطی در دو جهت جداگانه توسعه یافت. دوو بائر که بر خلاف استادش فردی نسبتاً گوشه گیر بود قرائت رسمی خاص خود از مکتب حسیدیزم را در حلقه خصوصی مریدان در مزریچ آموزش می داد و ارتباط چندانی با یهودیان عادی و درس نخوانده بیرون نداشت. در همین حال تعدادی از عارفان دانشمند هر یك قرائتی را که خود از تعالیم بشط داشتند تبلیغ می کردند. این قرائت ها اگرچه

اشتراکات زیادی با قرائت دوو بائر داشتند اما همیشه در مسیر جهتی که او به نهضت بخشیده بود قرار نمی گرفتند.

نهضت حاسیدیِ قرن نوزدهم، در اصل، ادامه جریان مزریچ بود نه دنباله رقیبان دوو بائر. پس از مرگ واعظ حاسیدیان شاگردان وی مکتب ها و سلسله های خاص خود را بنیان گذاشتند، و نهضت به مجموعه ای از جریان های فرعی تبدیل شد که در تنوع آنها همان قدر که تفاوت در الاهیات، مناسك دینی و رهبری مؤثر بود مرزهای ملی نیز دخالت داشت. تنها شاخه حسیدیزم که بیرون از سنّت واعظ مزریچ قرار می گرفت و تا زمان حاضر نیز باقی مانده است جریانی است که توسط ربی نحمانِ براسلاوی(1772ـ1811)، نبیره بشط بنیان گذاشته شد.

به نظر می رسد که تعلیمات اصلی بشط حول چند محور شکل گرفته اند. او در نقطه مقابل تعالیم عینی و ظاهری ربیان اروپای شرقی بر جنبه های درونی و شخصی دین تأکید میورزید. آدمی نه تنها با انجام میصواها بلکه با تمام افعال خویش می تواند در خدمت خدا باشد، زیرا خدا را می توان همه جا یافت. مسئله مهم حالت درونی فرد، نیّات او، و خدمت و عبادتِ با ذوق و شوق برای خدا است. بدین ترتیب مفهوم کلیدی از نظر بشط دوِقُوت[93] یا اخلاص و سرسپردگی است، و نه هیچ یك از مفاهیم مرتبط با انباشت علوم تورایی یا انجام موبه موی مناسك دینی. این اندیشه را می توان در دل مکتب اباحی گرا و دارای توجیهات عرفانیِ شبّتائیان و فرانکی ها نیز یافت. البته در مقابل ارزش والای دقتورزی های هلاخایی که در محافل ربی های اصول گرا رایج بود این اندیشه ارزش زیادی نداشت. تعالیم بشطی گرایش به مناسك هلاخایی را نفی نمی کند بلکه فقط ارزیابی دیگری درباره کانون علایق دینی دارد. هر کس باید سطح دینی خاص خود را پیدا کرده، از آن نقطه شروع به کار کند.

پیامدهای اجتماعی تعلیمات بشط دارای اهمیت بسیار زیادی بودند. یهودیان ساده، و تقریباً بیسواد که در چشم دانشمندان نخبه گرا کوچك می نمودند در طرح بشطی امور، مقامی مساوی می یافتند و شاید حتی دیندارانی برتر به حساب آمدند. ارزش چنین افرادی به عنوان یهودی، بر دانشی که به پیچیدگی های شریعت تلمودی پیدا می کنند مبتنی نیست بلکه مبتنی بر حالت درونی آنان است. از آنجا که پرتوهای الاهی در جهان مادی گرفتار آمده اند، و فقط آدمی می تواند آنها را آزاد کند، هر فرد یهودی وظیفه دارد با پیوند دادن هر فکر و هر عمل به ریشه هایی که در عوالم الاهی دارند پرتوهایی را که در حیطه نفوذ او واقع می شوند آزاد گرداند.

باری، جنبه مساوات خواهی تعالیم بشط فقط بخشی از این حکایت است. در مورد نقش انسانِ دارای روح بزرگ، یا صَدیق، عقیده روشن و مشخصی در مکتب حسیدیزم وجود دارد. این نظریه که فعلا در قبالای قرون وسطا یافت می شود توسط تعالیم لوریایی گسترش بیش از پیش یافت. در ورای برخی ادعاهایی که پیروان شبّتای و فرانك درباره رهبران دو فرقه کرده اند نیز این آموزه را می توان دید. قرائت حسیدیستی نظریه صَدیق شکل های زیادی به خود گرفته است. درافراطی ترینِ آنها، میان تملقی که از صَدیق وتوانایی هایش می کنند و این عقیده که او موجودی نیمه خدایی است گویا تمایزی باقی نمی ماند. بشط خود، صَدیق را نقطه

اتصال میان عوالم انسانی و الاهی، و مجرایی می دانست که نیروی الاهی می تواند از طریق آن از آسمان به زمین سرازیر شود. نیز صَدیق را وسیله بالا بردن نماز و دعای مردمان به آسمان می داند; زیرا در آنجاست که آنها می توانند نقش خویش را در فرآیند تیقون یا تصفیه ایفا کنند.

در دوره پس از مرگ «واعظ» حاسیدیان،[94] که نهضت حسیدیزم بر محور رهبری بلامنازع صَدیقهای شاخص شروع به شکل گرفتن کرده بود، نظریه صَدیق، خود دستخوش تغییر شد. در نوشته های ربی اِلیمِلِخ[95]اهل لِزانسك[96] (1717ـ1787) که یکی از مریدان دوو بائر بود می بینیم رگه های این اندیشه که صَدیق بر همه چیز، چه مادی و چه معنوی، تسلط دارد برای اولین بار نمایان می شوند:

> صَدیق به وسیله اعمال قدسی خویش می تواند تمام فرمان های شیطانی ضد اسرائیل را باطل کند... خدا گفته هایش را محقق می گرداند ... زیرا خود را سهیم فرآیند خلقت قرار داده است.(16)

اگرچه در مقابل این اندیشه که صَدیق می تواند و می باید معیشت پیروان خویش، رفع نازایی همسران آنان، و شفای ایشان از بیماری ها را تضمین کند اعتراض هایی حتی از میان خود صَدیقهای اولیه برخاسته بود اما دیری نپایید که این موارد به عنوان بخشی از نقشی که صَدیق به عهده داشت مقبولیت یافت. برخی صَدیقها با هدایایی که از جانب حاسیدهای خود دریافت می داشتند، و نیز با در دست داشتن قدرت دنیایی و روحانی در جامعه معمولا گسترده پیروان خویش، همانند اعیان و اشراف زندگی می کردند.

میتنگدیم از بسیاری از خصوصیات نهضت حاسیدی ناراضی بودند. تأکید بر آواز و رقص، استفاده از الکل و تنباکو، غفلت حسیدیم از مطالعه تورا، رعایت نکردن اوقات صحیح نمازها، و تغییرات جزئی بسیار زیادی که رهبران مختلف حاسیدی درمناسك و اعمال دینی به وجود آورده بودند همه مورد اعتراض آنان قرار داشت. منزلت صَدیق به عنوان نوعی واسطه بین انسان و خدا آنان را حتی مضطرب و مشوش ساخته بود. ربی حییم اهل ولوژین[97] (1749ـ1821) که با حاسیدیان معمولا به تسامح رفتار می کرد، با آنکه از حواریان عمده اِلیای ویلنایی، رهبر روحانی میتنگدیم، بود چنین نوشته است:

> حتی واداشتن کسی به خضوع و یا توسل به جنبه ای ازروح القدس که در آدمی وجود دارد، خواه آن انسان نبی باشد و خواه الهام یافته ازروح القدس، این کار، هم در حقیقت بت پرستی است.(17)

حسیدیزم از آنجا که نهضتی عرفانی بود جان های پژمرده توده های یهود اروپای شرقی را طراوتی دوباره بخشید. همچنین با رواج دادن استفاده از داستان های کوتاه یا مثل ها به عنوان وسیله ای برای تعلیم اندیشه های دینی، به چارچوبی برای خلاقیت های یهودیان تبدیل شد. برخی از برجسته ترین دست آوردهای این نهضت عبارت بودند از: تفسیر مجدد و نظام مند قبالای لوریایی که به دست اِشنویْر زالمن[98] از اهالی لیادی[99] تدوین یافت; عارفانی جذبه ای و عقل ستیز مانند اوراهام کالیشی;[100] عارفانی واله و شیدای خدا، مانند لوی ییصحاق اهل بِردیچف;[101] شخصیت های ژرف اندیش اما اندوهبار و خائفی مانند نحمانِ براسلاوی که با نوشتن

داستان های عرفانی عجیب و غریب سبك خاصی آفرید، و یا مانند مِنَحم مندل از اهالی کوتْسْك[102] که در راه جستوجوی حقیقت مطلق در خود و دیگران، مجبور شد نوزده سال آخر عمر خویش را در انزوای کامل به سر برد. گونه های مختلف الاهیات های یهودیت که به وسیله این نهضت در دوره کوتاهی از زمان به وجود آمدند نیز به همان اندازه درخورتوجه اند. شاید عالی ترین نمونه این الاهیات ها الاهیات مردخای یوسِف لاینر[103] از اهالی ایزبیکا[104] باشد که زمانی شاگرد مندل بود اما بعد به رقیبی کینه توز بدل شد. وی منکر آن بود که آدمی اراده ای آزاد داشته باشد و یا آنکه در واقع چیزی به نام گناه موجود باشد. نزد لاینر خدا منشأ همه اعمال آدمی بود وخیر وشر فقط ازدیدگاه محدود وانسانی ما قابل تمایز بودند.

به مرور نهضت حاسیدها نهادینه می شد و دیگر جریانی معترض و شورشی نمی توانست باقی بماند. امروزه حسیدیم هنوز از دیگر یهودیان راست کیش متمایزند. آنها غالباً از لباسی که لهستانیان قرن نوزده پیش از رواج لباس های غربی می پوشیدند استفاده می کنند. حاسیدها به ویژه در شبات و موعد، کلاهی ازخز (اشتِریمِل)،[105] کت بلند ابریشمی (بِکشه[106] یا کاپوته[107]) وجوراب سفید می پوشند و شلوارشان را داخل جوراب ها می کنند. نیز به جای کمربند شال ابریشمی سیاهی (گارتل)[108] به دور کمر می بندند تا «بین قلب و شرمگاه»، یعنی میان جنبه های برتر و پست آدمی، جدایی باشد. به رغم این ظاهر قدیمی، حسیدیم در میان اغلب یهودیان از بخش های اصلی راست کیش ها به شمار می آیند و بسیاری از همان ارزش هایی را که دیگر زیرگروه های راست کیش افراطی در یهودیت پذیرفته اند قبول دارند. حتی مطالعه قبالا دیگر اختصاصی به حسیدیزم معاصر در مقابل یهودیان غیر حاسیدی ندارد. تنها گروه های حاسیدی که هنوز بر یهودیت عرفانی تأکید میورزند عبارت اند از: حاسیدهای حَبَد که از مکتب مؤسس خویش ربی اشنویْر زالمن اهل لیادی پیروی می کنند، و حاسیدان براسلاو که به «حاسیدهای مرده» شهرت دارند، چرا که برای رهبر نخست خویش ربی نحمان براسلاوی جانشینی برنگزیدند بلکه برای الگوی زندگی خویش به مطالعه نوشته های وی ادامه داده اند.

نهضت موسار

موفقیت نهضت حاسیدی نوعی واکنش اصلاحی متقابل را در میان میتنگدیم به وجود آورد. این جریان به شکل نهضت موسار ظاهر شد و اگرچه جهت گیری آن دقیقاً عرفانی نبود اما بر معنویت حیات دینی و جنبه های اخلاقی اعمال تأکید میورزید. مؤسس نهضت جدید یوسِف زُوندل[109] اهل سالانت[110](1786ـ1866) بود که از شاگردان ربی حییم اهل ولوژین، مهم ترین الاهیات دان اصولگرایان ضد حاسیدی، به حساب می آمد. یوسِف زُوندل در ملأ عام ظاهر نمی شد و همیشه از پذیرفتن مناصب حاخامی طفره می رفت و ترجیح می داد گمنام بماند. عادات و احوال دینی وی، شاگردش ایسرائل لیپکین سالانتر[111](1810ـ1883) را تحت تأثیر قرار داده بود. سالانتر راه های نفس کاوی[112] و نیز ریاضت جدیدی برای کامل شدن نفس در عبادت خدا را از استادش آموخت. مبنای اندیشه های یوسِف زُوندل و ایسرائل لیپکین این تعلیم ربی حییم بود: یهودی باید تا آخرین روزهای عمرش در گرفتاری ها با یارانش همراهی و به آنان کمك کند.

بنیادگذار واقعی نهضت موسار سالانتر بود که مقدار زیادی از دوران پختگی خود را به گشت و گذار در بین اجتماعات یهودیان می گذراند و اندیشه های موساری را تبلیغ می کرد. او در موعظه هایش خواهان احیای جنبه های اخلاقی یهودیت، و توجه به وظایفی که آدمی در قبال یارانش دارد ولی معمولا تحت الشعاع ملاحظات صرفاً آیینی قرارمی گیرد بود. او همچنین ضرورت کامل نفس را موعظه می کرد. دوره گردی هایش وی را تا آلمان و فرانسه نیز کشاند، اما تعالیمش بیشتر در وطنش لیتوانی و بهویژه در نهادهای آموزشی ای که در آنجا ساخته بود. بروز یافت. سالانتر بسیار دل مشغول سعادت معنوی یاران یهودی اش بود. وی این دغدغه را به شماری از مریدان با استعداد خود تلقین کرد و آنان هم برای تعلیم ارزش های موساری به نسلی جدید، ابزار آموزشی آن را به وجود آوردند.

دیدگاه های سالانتر از سوی محافظه کارانی که در جمع حاخام های همدوره او وجود داشتند با مخالفت های قابل توجهی مواجه شد. با آنکه آنان می دانستند سالانتر به ریشه کن شدن تأثیرات قدسیت زدای هسکالا، یا روشنفکری اروپای شرقی، بر دانش آموزان یشیواها و بزرگسالان کمك می رساند اما اعتقاد داشتند که تحقیقات سنتی تلمود برای تلقین تمام الزامات موساری به یهودیان کفایت می کند. در حالی که حاسیدیان به جای موازین سنتی هلاخایی دینی عاشقانه[113] به میان آوردند سالانتر به جای موازین هلاخا پاکی اخلاقی را به عنوان معیار اصلی یهودیت مطرح کرد.

نهضت موسار با آنکه مطالعه تلمود و شروح سنتی و قدیمی آن را تشویق می کرد، معتقد بود که آدمی تنها با مطالعه فشرده و عمیق نوشته های اخلاقی و زاهدانه است که می تواند به مقام بندگی حقیقی خدا نایل آید. موساریان[114] می بایست آن نوشته ها را با لحنی حزین و احساسی عمیق می خواندند تا در راستای آن بتوانند بر کاستی هایی که داشتند تأمل ورزند. نشست های دسته جمعی نیز که در طی آن، اعضا می توانستند نقطه ضعف های خویش را کشف کنند و یکدیگر را زیر موشکافی های انتقادی بگیرند مورد تشویق و تأیید بود.

پس از مرگ سالانتر، شاگردان او نهضت را به راه های مختلفی کشاندند. ایزاك بلاسر[115] (1837ـ1907) اولین اثر نهضت جدید، اور ییسرائل،[116] را تدوین کرد که مشتمل بر شماری از نامه های کوتاه سالانتر بود. وی همچنین مجامعی برای خواص و به منظور آموختن راه موسار به وجود آورد. از جمله این مجامع یك کولل[117] در شهر کوۆنو[118] برای دانشجویان ازدواج کرده و یك یشیوا در نزدیکی اسلوبودکا[119] بود. بلاسر شاگردان خویش را تشویق می کرد که گناهکاری و بی مقداری آدمی را مورد تأمل قرار دهند تا بتوانند به تواضع راستین دست یابند و احساس عمیق و فراگیر خشیت در محضر خدا را بیابند. این عالم جای آزمون است و آدمی در آن آزاد است که انتخاب کند و با به کار زدن قدرت انتخاب خود در موارد خیر پاداشش را در جهان حیات جاودان که خواهد آمد به دست می آورد. بلاسر خود نوعی ریاضت توبه ای در پیش گرفته و سوگند خورده بود در طی تمام ماه عبری اِلول[120] که مقدمه روش هشانا و یوم کیپور به حساب می آمد سکوت اختیار کند.

گونه افراطی تری از تعالیم موسار را می توان در شاخه فرعی آن نهضت که به دست یوزف ییْزل هورویتس[121](حدود 1850ـ1919) تأسیس شد یافت. تلاش هایی که به منظور سازگار کردن موسار با زندگی

عادیِ این جهانی صورت می گرفت مورد قبول هورویتس نبود. وی پیش از آنکه در پراکندن اندیشه های موساری خود نقش فعالی پیشه کند سالیانی را در انزوای کامل و مبارزه با نفس گذرانده بود. اگر موساری ها واقعاً به مشیت خداوندی معتقدند پس باید تمام عمر خود را با چنین اعتقادی سر کنند و فقط نسبت به خدا اعتماد کامل داشته باشند. هورویتس و پاره ای از شاگردانش که قادر بودند خود را با مطالبات انعطاف ناپذیر تعالیم وی وفق دهند، در سرتاسر روسیه به مسافرت می پرداختند و مجموعه ای از یشیواها را تأسیس کردند تا در آنها موسارِ ناواردوك،[122] که آوازه آن اندك اندك بالا می گرفت، تعلیم داده شود. پیروان مکتب ناواردوك بر مشکلات و موانعی که از هر طرف برایشان پیش می آمد غالب می آمدند و بدین ترتیب می توانستند اعتماد خود به خدا را به آزمایش گذراند و قدرت باطنی خویش را تکمیل گردانند. هورویتس مدافع و مبلّغ جستوجوی بی امان حقیقت در خدمت خدا بود. نقل می کنند که وی گفته است: «اگر بدانم که کسی در سرزمینی دوردست وجود دارد که می تواند حقیقت را برایم توضیح دهد هر چه را داشتم رها می کردم تا بروم و چیزی از او بیاموزم.»(18)

سیمحا زیسل بروِیْدا[123] (1824ـ1898) از اهالی کِلمه[124] گونه نسبتاً متعادل تری از موسار را تبلیغ می کرد. او اعتقاد داشت که برای تعلیم تدریجی پیروان موسار در تأمل بر نفس و توجه مدام به مجموعه اعمالی که انجام می دهند محتاج نظامی آموزشی هستیم. این برنامه عبارت بود از فرآیند مادام العمر تأدیب نفس و خودنگهداری، و مهم تر از همه مواظبت در مقابل اعمال آشفته و عجولانه.

نهضت موسار، علی رغم مخالفت حاخام ها به سرعت در میان رده های پایین میتنگدیم شیوع یافت. سنّت مداری ربی ها با چالش هایی از جانب حاسیدیان و همچنین از جانب هسکالای قدسیّت زدا مواجه شده بود و نیاز به تحرکی جدید احساس می شد; در واقع نهضت موسار به این خلأ ایدئولوژی وارد شد. ربی حییمِ ولوژینی کوشیده بود تا با فراهم آوردن توجیهی قبالایی برای ارزشِ محوری میتنگدها، یعنی زنده ماندن مطالعه تورا آن خلأ را پر کند. اما پیش فرض کتاب وی، نِفِش هحییم، آشنایی کامل با قبالای لوریایی بود که چیزی فراتر از سطح متفکران تلمودخوانده به شمار می رفت. در عوض، موسار به زبانی سخن می گفت و هر کس می توانست به خوبی بفهمد که با مقدمات بنیادین آن موافق است یا نه. با پیشرفت نهضت، راه آن به بسیاری یشیواهای اروپای شرقی که در برنامه روزانه خود نیم ساعت مطالعه متون موساری را لازم دانسته بودند باز شد و ناظری اخلاقی، یا مَشگِیَح،[125] که وظیفه اش مراقبت از سلامت معنوی دانش آموزان بود نیز در آنجا به کار گماشته شد.

یکی از ثمرات جانبی موسار گرایش دوباره به الاهیات یهودی بود. این الاهیات الاهیات فلسفی قرون وسطا نبود بلکه در پی کشف جنبه های روان شناختی ارتباط انسان با خدا و تلاش سخت آدمی برای داشتن زندگی ای مقدس بود. الاهیات مزبور تا حدی شبیه تفسیر مجدد عرفان لوریایی از سوی حاسیدیان بود که با کمك مفاهیم روان شناختی صورت می گرفت. علایق الاهیاتی موساریان سرانجام آنان را واداشت تا اندیشه های قبالا و حسیدیزم را وام گیرند و برای توجیه و تبیین بینش های اساسی موسار از آنها بهره ببرند.

زمانی که نهضت موسار نهادینه شد جذبه و اعتبار اصلی خود را از دست داد و شمار اندکی از پیروان آن به دنبال گونه های افراطی تر آن رفتند. نابودی جامعه یهود اروپا در دوران حاکمیت نازی ها، همچنان که رگ های حیاتی حاسیدیان را قطع کرد مراکز عمده موساریان را نیز در نوردید و امروزه موسار در یشیواها، که جلوه بسیار کمرنگی نسبت به وضعیت اولیه خود دارند، جان نزاری بیش ندارد.

[1]. Maaseh Bereshit
[2]. Maaseh Merkavah
[3]. Ben Azai
[4]. Ben Zoma
[5]. Acher (Elisha Ben Avuyah)
[6]. R. Akiva
[7]. Hymns
[8]. Heikhal
[9]. R. Yishmael
[10]. Metatron
[11]. Enoch
[12]. *Sefer Yetzirah*
[13]. آوراهام.
[14]. Sefirah
[15]. Belimah
[16]. Rava
[17]. R. Zeira
[18]. R. Chanina
[19]. R. Oshaya
[20]. magic
[21]. magic
[22]. embryonic
[23]. emanation
[24]. substance
[25]. Abu Aaron
[26]. German Pietists
[27]. Chasidei Ashkenaz
[28]. *Sefer Ha-Bahir*
[29]. Provence
[30]. Shekhinah
[31]. indwelling
[32]. evil
[33]. din
[34]. kavod
[35]. Godhead
[36]. *Shir Ha-Yichud*
[37]. *Shir Ha-Yichud*
[38]. *Sefer Chasidim*
[39]. Kalonymus
[40]. *She'elot U-Teshuvot Min Ha-Shamayim*
[41]. dynamism
[42]. dynamism
[43]. theosophy
[44]. Rabad
[45]. Ein Sof
[46]. *Sefer Ha-Zohar*
[47]. Moses de Leon
[48]. Simeon bar Yochai
[49]. Acre
[50]. magical writing name
[51]. منسوب به شبتائ صِوی، ماشیح دروغین ق 17.
[52]. shemittah
[53]. Adam Kadmon
[54]. Primal Man
[55]. archetype
[56]. Sitra Achra
[57]. Samael
[58]. Lilith
[59]. kelipah
[60]. Tiferet
[61]. dualistic
[62]. exoteric

63. Joseph Caro
64. *Shulchan Arukh*
65. normative
66. Safed; صِفِد، شهری در شمال فلسطین.
67. Moses Cordovero
68. *Pardes Rimonim*
69. اضافه ها از مؤلف است.
70. *Etz Chaim*
71. Chaim Vital Calabrese
72. Tzimtzum
73. Israel Baal Shem Tov
74. Chabad
75. Braslav; شهری در غرب مرکز اوکراین.
76. kelim
77. tikkun
78. Chmeilniki; فرمانده قزاق های بخشی از اوکراین.
79. Levant; شهری در شرق مرز جنوبی فرانسه.
80. Jacob Frank
81. Besht
82. Gershon
83. Kutov; در جنوب غربی اوکراین.
84. R. Jacob Joseph
85. Polonnoye; در غرب اوکراین.
86. *Ben Porat Yosef*
87. Phineas Shapiro
88. Koretz; شهری در غرب اوکراین.
89. Dov Baer
90. Mezeritch; در غرب اوکراین.
91. *Toldot Yaakov Yosef*
92. Mitnagdim; «مخالفان».
93. devekut
94. Maggid
95. Elimelech
96. Lyzansk; شهری در جنوب شرقی لهستان.
97. Volozhin; در غرب مینسك پایتخت بلاروس.
98. Schneur Zalman
99. Lyady; در منتهی الیه شمال غرب روسیه.
100. Kalisch (Kalisz); در میانه غربی لهستان.
101. Berditchev; در میانه غربی اوکراین.
102. Kotsk (Kock); در شرق لهستان.
103. Mordecai Joseph Leiner
104. Izbica; در شرق لهستان.
105. shtreimel
106. bekeshe
107. kapote
108. gartel
109. Joseph Zundel
110. Salant; شهری در غرب لیتوانی.
111. Israel Lipkin Salanter
112. self-scrutiny
113. devotional
114. The Musarnik
115. Isaac Blaser
116. *Or Yisrael*
117. Kolel; «جماعت».
118. Kovno; شهری در مرکز لیتوانی.
119. Slobodka; شهری در جنوب اوکراین.
120. Elul
121. Joseph Yaizel Hurwitz
122. Navardok (Novogrudok); شهری در غرب بلاروس.
123. Simcha Zissel Broida
124. Kelme; شهری در غرب لیتوانی.

mashgiach .[125]